

**Philosophie, courage et langue débridée :
réflexions sur Platon et la *parrêsia***

Sophie Bourgault
(Université d'Ottawa)

I. Introduction

Depuis une quinzaine d'années aux États-Unis, de nombreux philosophes politiques se livrent à d'importants travaux de réinterprétation de Platon. La plupart tentent de montrer que, contrairement à ce qu'auront pu affirmer Karl Popper et Isaiah Berlin, il est possible de voir chez le philosophe grec un auteur nettement sympathique au pluralisme et aux régimes démocratiques. Mentionnons par exemple un article récent d'Arlene Saxonhouse qui conclut, sur la base de l'ambiguïté et de la multiplicité de la structure des dialogues de Platon, que celui-ci prisait la démocratie¹. Peter Euben, Sara Monson, Gerald Mara, Dana Villa et John Wallach ont tous, eux aussi, tenté de démontrer que la pensée platonicienne peut être réconciliée avec la démocratie libérale (en conclusion, nous considérerons les motifs idéologico-politiques plus larges qui informent un tel projet)². Malgré leurs différences, ce qui unit ces interprètes est le fait que tous accordent une importance énorme à la *forme* plutôt qu'au contenu des dialogues de Platon. En effet, il est selon eux possible de mettre entre parenthèses ce que la figure de Socrate *dit* par rapport au régime démocratique et de déduire une attirance pour la démocratie de la façon dont Platon *met en scène la philosophie* – c'est-à-dire en portant attention aux éléments dramatiques et surtout, à ce que Socrate décrit comme conditions idéales du dialogue. Ces interprètes américains croient que le mode dialogique platonicien peut être envisagé comme une admirable référence pour la démocratie délibérative, les dialogues de Platon étant un heureux prototype de liberté, d'égalité, d'amitié et, surtout, de franc-parler.

¹ A. Saxonhouse, « The Socratic Narrative: A Democratic Reading of Plato's Dialogues », *Political Theory*, 37: 6 (2009), p.747.

² P. Euben, *Corrupting Youth: Political Education, Democratic Culture and Political Theory*, Princeton, Princeton University Press, 1997; G. Mara, *Socrates' Discursive Democracy. Logos and Ergon in Platonic Political Philosophy*, Albany, SUNY, 1997; D. Villa, *Socratic Citizenship*, Princeton, Princeton University Press, 2001; J. Wallach, *The Platonic Political Art. A Study of Critical Reason and Democracy*, University Park, Penn State University Press, 2001.

Ces commentateurs ont en quelque sorte tenté de tracer une ligne de descendance directe entre Socrate et Habermas, en insistant sur l'importance qu'accordaient Socrate et Platon à la *parrêsia* – c'est-à-dire, à une franchise totale et courageuse dans le dialogue. Littéralement, la *parrêsia*, c'est le « tout dire » (*pan rêma*) ; il s'agit d'un franc-parler absolu³. C'était, pour les Grecs anciens, un terme typiquement utilisé pour décrire un état sociopolitique ou encore, pour référer à un trait de caractère – par exemple, « Athènes est une cité où il y a *parrêsia* » (la *parrêsia* étant étroitement liée à l'idéologie démocratique),⁴ ou encore, « cet homme parle avec *parrêsia* »⁵. Comme nous le verrons, le mot *parrêsia* n'était pas toujours employé de façon positive : chez Platon, Isocrate et Euripide par exemple, la *parrêsia* était associée à la manipulation, au bavardage impertinent et vide, ou encore à un excès de liberté⁶.

C'est ici, autour de cette notion de *parrêsia*, que Michel Foucault a joué un rôle marquant dans la direction qu'allaient prendre les travaux sur Platon aux États-Unis. En 1983, Foucault offre un cours à Berkeley sur la *parrêsia*, ce cours étant une version abrégée de ceux qu'il donna au Collège de France sur la même thématique (ces derniers ne seront publiés qu'en 2008 et 2009). Dans son cours à Berkeley, Foucault allait tracer à grands traits l'histoire de la *parrêsia* antique, en y dégagant trois moments clés : le moment péricléen (où la *parrêsia* implique surtout le droit de tout citoyen de parler en toute franchise devant une assemblée ou un jury) ; le moment socratique-platonicien (où la *parrêsia* politique traverse une crise et se retire de la sphère publique pour se tourner, plutôt, vers l'âme du Prince ou de tout homme désireux de se soucier de lui-même) ; et, enfin, le moment cynique (moment où la *parrêsia* socratique (une *parrêsia* éthique) se radicalise et devient plus brutale). Dans le présent essai, nous nous attarderons principalement à la *parrêsia* socratique-platonicienne (la *parrêsia* éthique)⁷ – qui doit, selon Foucault, être comprise

³ *Free Speech in Classical Antiquity*, I. Sluiter & R. M. Rosen ed., Leiden-Boston, Brill, 2004.

⁴ Ceci est souligné par Socrate dans le *Gorgias* (461e). Pour les liens entre démocratie et *parrêsia*, voir R. Wallace, « The power to speak—and not to listen—in Ancient Athens », in *Free Speech in Classical Antiquity*.

⁵ M. Van Raalte, « Socratic *Parrhesia* and its afterlife in Plato's *Laws* », in *Free Speech in Classical Antiquity*.

⁶ Pour Platon, voir : *Phèdre* 240e; *Lois* 649b et *République* 557b. Pour le *Gorgias*, nous utiliserons la traduction de M. Canto-Sperber, Paris, Flammarion, 1987, et pour tous les autres dialogues de Platon, nous utiliserons celles de L. Robin et M.-J. Moreau, *Œuvres Complètes*, La Pléiade.

⁷ Nous utiliserons les mots « platonicienne » et « socratique » de façon interchangeable pour référer à ce qui se dégage des textes de Platon – sachant fort bien que cela évacue trop

comme une façon de faire de la philosophie, comme une « attitude » face à la vérité. Ceci dit, ce que plusieurs interprètes américains ont tenté de faire à partir des réflexions de Foucault sur la *parrêsia* philosophique est d'en tirer des conclusions concernant la position de Platon à l'endroit de la *démocratie*, ce qui pose selon nous certaines difficultés⁸.

Plus de dix ans avant la publication des cours du Collège de France, un manuscrit du cours de Berkeley allait rapidement circuler et être publié (en anglais) aux États-Unis sous le titre de *Fearless Speech*. Or, c'est l'analyse de la *parrêsia* proposée ici qui sert d'inspiration pour les travaux de Sara Monson puis, par ricochet, pour ceux d'Arlene Saxonhouse et de plusieurs autres⁹. C'est dans cette bourgeonnante littérature américaine sur la *parrêsia* que le présent essai tente de s'insérer. Il ne s'agit pas ici de passer en revue toutes les lectures dites « démocratiques » de Platon, mais bien, plus modestement, d'offrir quelques critiques à l'endroit de celles qui font appel à la notion de *parrêsia*. Notre argument sera que la caractérisation de la philosophie platonicienne proposée par ces interprètes, bien que riche et séduisante, a trois principales faiblesses. Premièrement, elle sous-estime le rôle important de l'ironie et de « l'étrangeté » de Socrate, négligeant ainsi la nécessité d'une certaine manipulation du discours, d'un recueillement et d'un silence *actif* dans la démarche philosophique. Deuxièmement, ces interprètes transforment la philosophie platonicienne en une affaire excessivement procédurale, la vidant ainsi de sa richesse et de son potentiel critique. Troisièmement, nous tenterons de montrer que l'éloge du courage et du risque logé au cœur de cette littérature risque de donner à la philosophie platonicienne un caractère dangereusement callicléen.

rapidement des questions complexes d'interprétation. Notons ici que contrairement à plusieurs « platoniciens démocrates » qui tiennent à séparer Socrate et Platon, Foucault ne fait pas de distinction stricte entre les deux.

⁸ Contrairement à Foucault qui insiste sur le fait que la *parrêsia* platonicienne est essentiellement hostile au régime démocratique, Monson et Saxonhouse croient que cette hostilité n'est pas totale.

⁹ Saxonhouse, *Free Speech and Democracy* ; E. Markovitz, *The Politics of Sincerity. Plato, Frank Speech and Democratic Judgment*, University Park, Pennsylvania State University, 2008; R. Balot, « Free Speech, Courage and Democratic Deliberation » ; C. Tarnapolsky, « Platonic Reflections on the Aesthetic Dimensions of Deliberative Democracy », *Political Theory*, 35:3, Juin 2007.

II. *Tout dire ? Ironie, silence et attention*

Dans *Fearless Speech* et *Le courage de la vérité*, Foucault offre une liste claire des divers critères à remplir afin de pouvoir considérer une instance particulière de « dire vrai » comme étant de la *parrêsia* plutôt qu'un simple énoncé rhétorique ou pédagogique. (Notons que ces critères seront repris par la plupart des philosophes politiques dont il sera question dans notre essai¹⁰.) Premièrement, celui qui parle doit le faire avec une *sincérité absolue*. *Tout* doit être dit, et ce, sans aucun égard pour les demandes de la civilité, des conventions ou des sentiments de celui ou celle qui écoute : « la *parrêsia* consiste à dire, sans dissimulation ni réserve ni clause de style ni ornement rhétorique qui pourrait la chiffrer ou la masquer, la vérité. Le “tout-dire” est à ce moment-là : dire la vérité sans rien en cacher, sans la cacher par quoi que ce soit »¹¹. Ainsi, le vrai parrésiasite est celui qui dit tout avec franchise. Évidemment (et voilà un second critère), ce qu'il dit doit être ce qu'il croit sincèrement être *la vérité* (et non pas n'importe quoi) ; il est d'ailleurs prêt à s'engager envers cette dernière. « Le parrésiasite donne son *opinion*, il dit ce qu'il pense, il signe en quelque sorte lui-même la vérité qu'il énonce, il se lie à cette vérité, et il s'oblige, par conséquent, à elle et par elle »¹². Avant de regarder d'un peu plus près cette injonction de sincérité, anticipons un peu et mentionnons brièvement les autres conditions à satisfaire pour qu'il y ait *parrêsia*¹³ : il faut absolument que celui qui parle prenne *un risque* – celui d'offenser, de perdre l'amitié de l'autre, d'être humilié ou encore, exécuté. Pas de risque, pas de *parrêsia*, affirme Foucault¹⁴. Enfin, puisque la *parrêsia* nécessite la prise de risque, celui qui dit le vrai doit nécessairement avoir du *courage* : voilà en effet la qualité morale qui définit le parrésiasite.

Quelle est la visée de tout ce courageux dire-vrai selon Foucault ? L'intention est d'aider l'autre à prendre soin de son âme et, idéalement, à changer sa façon de vivre – que ce soit Platon face au tyran Dion, ou encore,

¹⁰ Voir entre autres Monoson, *Plato's Democratic Entanglements* et le collectif *Free Speech in Classical Antiquity*. Markovitz reprend la définition de la *parrêsia* proposée par Monoson et Foucault dans son *Politics of Sincerity*. Voilà pourquoi Foucault sera utilisé dans cet essai comme un genre de 'cadre de référence. On ne pourra, étant donné les limites d'espace, rendre justice à la subtilité des travaux de Foucault sur la *parrêsia*. L'idée ici est surtout d'évaluer l'*appropriation* de ses travaux par divers interprètes de Platon aux Etats-Unis.

¹¹ *Le courage de la vérité*, p. 11.

¹² Ibid, p.12; nous soulignons.

¹³ Ces deux derniers critères seront considérés dans la troisième partie de l'essai.

¹⁴ *Le gouvernement de soi et des autres*, Paris, Gallimard, 2008, p. 56. (Ci-après *Le gouvernement de soi*.) Voir aussi le volume II, *Le courage de la vérité*, p. 12.

Socrate face à Alcibiade, Glaucon ou Calliclès. Comme le montre admirablement Foucault, le philosophe-parrésiasite platonicien est profondément similaire au *bon* médecin décrit par Platon dans les *Lois* (720c-e), offrant à la fois diagnostic, persuasion/dialogue et prescription¹⁵. Il semble, en effet, qu'une des intentions de Foucault dans ce « retour à Platon »¹⁶ soit précisément de détrôner le psychiatre moderne (ou encore le confesseur chrétien) pour y placer, plutôt, le parrésiasite antique – le seul vraiment apte à se soucier de l'âme.

Revenons donc au premier trait caractérisant la *parrêsia* socratique : sa brutale franchise. Pour Saxonhouse, c'est ici que se trouve l'une des grandes forces de la philosophie socratique : son indifférence complète aux conventions et au passé. Le parrésiasite qu'est Socrate (« a fully democratic man »)¹⁷ et la démocratie athénienne ont en commun le fait qu'ils sont « sans honte » (*shameless*) et qu'ils tentent de renverser les hiérarchies athéniennes qui tiennent à l'histoire, l'âge ou la tradition¹⁸. « It is only when this reverence is dismissed, when a people can say freely what they think that they are able to practice a politics of self-rule »¹⁹. D'autres interprétations rejoignent celle de Saxonhouse en appuyant l'idée que la franchise radicale caractérisant les dialogues de Platon pourrait venir enrichir nos réflexions sur la démocratie délibérative: habermasien avant la lettre²⁰, Socrate nous offrirait une précieuse eulogie pour la sincérité (et les défis posés par celle-ci) dans l'échange.

Mais est-ce tout à fait convaincant de décrire la philosophie socratique *principalement* en invoquant sa sincérité ? Cette description ne risque-t-elle pas de sous-estimer l'importance de l'ironie et même d'une certaine manipulation du discours dans les dialogues platoniciens ? En effet, ce qui est remarquablement absent des traitements de la *parrêsia* offerts par Monoson et Saxonhouse, c'est une discussion de l'ironie socratique, et ce, pour des raisons qui semblent assez évidentes²¹. Comme l'a bien noté Foucault dans *Le gouvernement de soi*, la *parrêsia* pourrait au final être envisagée comme « une

¹⁵ *Le gouvernement de soi*, pp. 212-224.

¹⁶ Recension de S. Mathelin, dans *Essaim*, no. 21 (2008).

¹⁷ Saxonhouse, *Free Speech*, p.123.

¹⁸ *Ibid*, *Free Speech*, p.180.

¹⁹ *Ibid*, p.15.

²⁰ R. Euben, *Corrupting Youth*, p. 216 ; Christina Tarnapolsky: « Platonic Reflections on the Aesthetic Dimensions of Deliberative Democracy », entre autres p. 308.

²¹ Parler d'ironie et de manipulation remet évidemment en question la franchise totale de Socrate.

anti-ironie »²². Tournons-nous donc vers le *Gorgias* afin de voir comment se manifeste le complexe rapport entre sincérité et ironie.

Comme plusieurs lecteurs l'ont noté, ce qui est frappant dans le *Gorgias*, c'est que les échanges entre Socrate, Gorgias, Polus et Calliclès débordent tous de flatterie et d'ironie. Par exemple, après que Gorgias ait défini la rhétorique et vanté longuement ses bénéfices pour Athènes, Socrate déclare avec admiration que la rhétorique semble avoir des pouvoirs surnaturels. « Elle a l'air d'être divine, quand on la voit comme cela, dans toute sa grandeur! » (456a). Ce compliment ironique porte fruit : Gorgias, encouragé par la tournure qu'a prise la conversation et conforté par sa prétendue sagesse, accepte de continuer la conversation. De plus, avant d'oser dire franchement à Gorgias que celui-ci n'est intéressé que par la victoire (plutôt que par une quête de vérité), Socrate croira judicieux de « préparer » le terrain avec un discours mensonger qui portera sur la difficulté qu'ont certains individus à accepter la critique et à discuter (457c-458b). L'intention de Socrate est de faire subrepticement appel à la fierté de Gorgias et, ainsi, de le mener à se joindre à ceux qui, plutôt que de se fâcher à la suite d'une critique ou d'une réfutation, y voient plutôt l'occasion d'apprendre. Ainsi, par l'intermédiaire d'une certaine duperie, Socrate tente de mener Gorgias à s'engager à poursuivre l'échange avant même de réaliser pourquoi il ne le souhaiterait pas. Cette ruse fonctionne: Gorgias affirme être un de ces individus dédiés à la cause de la vérité. Bien que le succès récolté par Socrate ne soit que temporaire, l'ironie socratique aidera tout de même à contenir l'exaspération de Gorgias pendant un moment et peut-être, aussi, à faire en sorte qu'un minimum de bonne volonté de la part de Gorgias soit conservé.

La flatterie ironique jouera aussi un rôle important dans l'orageux échange qui aura lieu entre Socrate et Calliclès (p. ex. 489b, 494c, 492d). Cela dit, Calliclès est moins aveugle que ne l'était Gorgias au stratagème et ainsi, après que Socrate l'ait décrit comme étant « le plus noble des êtres » (521b), Calliclès répond à ce (faux) compliment en notant sarcastiquement que le fils de Sophronique se plie de façon servile aux demandes de la flatterie. Ce commentaire ne convaincra certes pas Socrate d'abandonner sa stratégie : l'ironie continuera de ponctuer le dialogue et atteindra un point culminant

²² *Le gouvernement de soi*, p. 54. Cela dit, bien que Foucault admette que l'ironie ne soit pas un trait typique du parrésiasite, il reconnaît d'emblée l'importance de l'ironie chez Socrate et affirme du même souffle que Socrate est un « vrai parrésiasite » (pp. 56-57) – laissant ainsi plusieurs lecteurs perplexes. Saxonhouse ne fait qu'effleurer le problème brièvement en p. 126.

lorsque Socrate référera à ses trois interlocuteurs comme étant « les plus sages des Grecs d'aujourd'hui » (527a).

Particulièrement intenses, les échanges qui ont lieu entre Calliclès et Socrate ont été maintes fois l'objet d'analyse dans l'histoire des idées. Foucault, Saxonhouse et Monoson y ont par ailleurs puisé des leçons importantes pour la *parrêsia*, principalement parce que c'est dans l'un de ces échanges que la *parrêsia* est identifiée explicitement comme l'une des trois conditions nécessaires pour l'exercice philosophique. En effet, après avoir perdu Gorgias et le fougueux Polus comme partenaires dans la conversation, Socrate affirme qu'il est particulièrement heureux d'avoir Calliclès comme interlocuteur. Il note que ce dernier a tout ce qu'il faut pour faire de la philosophie : « je suis convaincu que si l'on doit contrôler une âme et la mettre à l'épreuve pour voir si elle vit bien ou mal, il faut avoir trois qualités ; or, toi, tu les as toutes les trois. Il s'agit du savoir [*epistemê*]²³ de la bienveillance [*eunoia*] et de la franchise [*parrêsia*] » (487a). À la lecture de ce passage, plusieurs lecteurs ont pris pour acquis que Socrate est sincère, que Calliclès est vraiment un être capable de *parrêsia* et donc, potentiellement, de philosophie²⁴. Et pourtant, il semble peu convaincant de juger cette affirmation de la part de Socrate comme étant tout à fait sincère. Tout de suite après ce compliment offert à Calliclès, Socrate en ajoute un autre, plus douteux : Socrate affirme que Polus et Gorgias ont tous les deux du savoir (bien qu'ils manquent de franchise). Pourtant, à ce point-ci du dialogue, il a déjà été amplement démontré que Gorgias et Polus n'ont pas du tout la connaissance qu'ils affirmaient avoir. Aussi, ce que le dialogue révélera de façon poignante par la suite, c'est que Calliclès ne possède aucun savoir qui pourrait être bénéfique pour lui-même ou la cité. Qui plus est, Calliclès montre rapidement la vacuité de sa soi-disant « bienveillance » pour Socrate, le menaçant et se cabrant violemment contre lui.

La relecture de ce passage du *Gorgias* (487a) est importante parce qu'elle nous force à nous questionner sur les causes de l'échec de la conversation du *Gorgias* et sur ce que la philosophie requiert chez ses interlocuteurs *selon Platon* (et non pas selon Foucault). Comme nous le verrons ici-bas, Calliclès semble avoir ce qu'il faut pour satisfaire aux critères

²³ Nous dévions ici de la traduction de M. Canto-Sperber et citons celle de L. Robin (celle adoptée par Foucault). Canto-Sperber traduit « *epistemê* » par compétence.

²⁴ Monoson, *Plato's Democratic Entanglements*, p. 163. Comparer avec J. Ober, *Political Dissent in Democratic Athens*, Princeton, Princeton U. P., 1998, p.203. La position de Foucault est plus subtile et ambiguë. Il suggère que Calliclès a fait preuve de « *parrêsia* socratique » tout au long du dialogue, mais note aussi que la *parrêsia* de Socrate n'est pas tout à fait celle de Calliclès, sans en dire bien plus. *Le gouvernement de soi*, pp. 342-43.

foucaldiens de la *parrêsia* : Calliclès est hautement courageux, osant admettre l'inadmissible (son désir d'exploiter les autres). Ce que les éléments dramatiques du dialogue révèlent aussi, c'est que Calliclès semble réellement « vivre » ce qu'il affirme – il y a une harmonie entre son discours (violent et tyrannique) et son comportement (violent et tyrannique). Calliclès défend la « vérité » qu'il affirme ; il est sincère et prêt à bravement prendre le risque d'exprimer ce qu'il croit être vrai à propos de la justice. Et pourtant, malgré ses qualités (dites *parrêsia*stiques), Calliclès représente rapidement un défi pour le bon fonctionnement de l'échange philosophique et montre qu'il n'est pas tout à fait la « pierre de touche » dont rêve Socrate. Ce qu'il lui manque, on le verra, c'est la *sophrosyne*. Le « problème » de Calliclès n'est pas le manque de courage ou de sincérité (il en a à revendre en fait – sa langue est complètement débridée), mais bien son hédonisme radical et, surtout, sa soif de domination.

S'il est vrai que la philosophie requiert une bonne dose de franchise selon Platon (mentionnons à nouveau la fin du dialogue où Socrate dira brutalement à Calliclès que sa façon de vivre « est sans *aucune* valeur »),²⁵ elle semble tout de même aussi nécessiter une bonne dose d'ironie, voire de manipulation. Il y a visiblement une tension entre « l'idéal de la *parrêsia* » (où l'on dit tout sans manipulation) et l'ironie socratique ; or, c'est une tension qui est évacuée un peu trop rapidement dans les lectures américaines de Platon qui nous concernent ici.

Une partie de cette tension pourrait pourtant être soulagée en reconnaissant que l'ironie socratique sert des fonctions multiples et pas simplement le « mensonge ». En effet, si l'on envisage l'ironie socratique non pas comme tromperie ou dissimulation inquiète, mais bien possiblement comme une sorte de détour manipulateur *vers* une « communauté de vue », nous pourrions peut-être alléger l'apparente contradiction entre *parrêsia* et ironie. L'ironie ne doit pas nécessairement être vue comme le moyen utilisé par Platon pour « cacher » ses enseignements les plus chers. Comme nous l'a bien révélé l'échange entre Gorgias et Socrate, l'ironie de ce dernier ne visait pas à « affirmer sa supériorité » ou à dissimuler un enseignement pour en protéger « les vulgaires » (comme l'a affirmé Strauss)²⁶, mais bien pour attirer

²⁵ *Gorgias* 527e ; nous soulignons.

²⁶ « Irony is then the noble dissimulation of one's worth, of one's superiority ». Leo Strauss, *The City and Man*, Chicago, University of Chicago Press, 1978, p. 51.

l'autre à soi, et ce, afin d'être en mesure d'entamer ou de mieux poursuivre une conversation²⁷.

Tournons-nous maintenant vers un autre aspect de la philosophie platonicienne qui risque d'être complètement jeté dans l'ombre par « cet idéal de *parrêsia* ». Cette dimension de Platon – c'en est une qui est déjà négligée selon nous – serait celle de l'importance du silence, du recueillement et de l'écoute. Au cœur de l'éthique de la *parrêsia* repose en effet une apologie pour la vocalisation audible de nos pensées : il faut *tout* dire, il faut *parler*. Le bavardage creux étant proscrit, on nous tend une invitation au déferlement de la parole. La langue du philosophe-parrésiasite doit être libre, complètement débridée.

Or, force est de reconnaître que la pratique philosophique telle que décrite par Platon ne peut se faire sans la conversation et que son œuvre n'aurait pas de sens sans l'éloge du parler (par-delà l'écrit) qu'elle contient²⁸. Pas de conversation, pas de dialectique. Néanmoins, nous croyons que cet éloge de la parole ne se fait pas au prix du silence et de l'attention. Qu'entendons-nous ici par « silence » ? Ce qui nous intéresse ici n'est pas le silence de Platon, l'auteur de dialogues qui se « dissimule » derrière de nombreux caractères et qui ne parle donc jamais réellement en son nom. Ce silence a déjà été maintes fois analysé par d'autres et ce n'est pas celui-ci qui est mis en cause dans les discussions du dire-vrai parrésiasique. Ce qui nous intéresse plutôt, c'est le silence du caractère de Socrate et celui de certains de ses interlocuteurs : c'est-à-dire, le silence raconté par certains personnages ou capturé par le drame. Par silence, nous nous référons donc au « vrai » silence – l'absence de sons –, une absence de sons qui n'a aucun lien nécessaire avec l'absence de pensée critique.

Nous avons déjà noté plus haut que Socrate ne dit pas tout – par admission d'ignorance ou par désir de mener un interlocuteur à dire ou à ressentir quelque chose par l'intermédiaire de l'ironie. Le silence de Socrate semble aussi découler de la conviction qu'il y a parfois des choses qui ne valent pas la peine d'être dites ou encore, que celles-ci peuvent attendre un moment plus opportun. Dans le *Lysis* par exemple, Platon nous décrit un Socrate qui, malgré un désir puissant de dire franchement certaines vérités au jeune Hippothalès, opte plutôt pour le silence. Après avoir bien regardé Hippothalès, Socrate « retint [sa] langue » (210e) afin de ne pas causer un embarras qu'il semble considérer comme futile. La langue de Socrate n'est donc pas toujours

²⁷ Foucault a donc tout à fait raison de voir dans l'ironie socratique un aspect pédagogique.

²⁸ Pour un passage célèbre, voir *Le Phèdre* 275d-276a.

complètement débridée²⁹. Aussi, dans l'*Alcibiade*, Socrate explique à l'ambitieux Alcibiade pourquoi, pendant tant d'années, il s'est contenté de le suivre en silence (plutôt que de tenter de l'engager dans une conversation philosophique). Socrate insiste qu'Alcibiade n'était tout simplement pas prêt pour l'écoute : la conversation aurait été futile. Socrate semble considérer que sa présence silencieuse *déconcertante* (106a) était préférable à des discours audibles, puisque ces derniers auraient résonné dans le vide plutôt que dans l'âme d'Alcibiade.

Bien que l'image la plus familière de Socrate soit celle de l'accusé qui ne peut se taire (*Apologie*), Socrate était aussi capable de faire preuve de silence (et d'en jouir)³⁰. En fait, c'est largement sur la base de son appréciation pour le silence que Socrate semble avoir acquis une réputation « d'étrangeté » – celle qui est soulignée dans *Le Banquet*. Au début de ce dialogue, Platon nous peint un Socrate qui, malgré la présence d'un jeune interlocuteur volubile et intéressé à ses côtés, ressent le besoin de laisser son esprit se livrer à « des pensées intérieures » (174d). Comme Platon tente vraisemblablement de le souligner ici, le silence de Socrate est meublé et il ne peut être envisagé comme le résultat de menaces ou le symptôme d'une aliénation (comme pourrait être interprété le silence de Polus dans le *Gorgias*). Il semble plutôt raisonnable de suggérer que le silence de Socrate est plein, actif et qu'il prépare, en quelque sorte, l'exercice philosophique qui suivra.

Socrate se retire non seulement dans ses pensées en cheminant vers la demeure d'Agathon, il décide aussi de se retirer sur le porche des voisins d'Agathon avant de se joindre aux autres pour converser. Comme l'indique le dialogue, ce comportement était apparemment assez typique chez Socrate cette tendance au recueillement silencieux étant décrit comme « une habitude » (175b). Et pourtant, malgré sa fréquence, ce comportement a vraisemblablement su conserver la capacité de choquer ou d'indisposer – comme en témoignent les demandes répétées d'Agathon pour faire entrer Socrate (175c).

« L'étrangeté » de Socrate n'aura pu que venir renforcer l'anxiété des Athéniens à l'égard de ce dernier, car, comme l'a bien montré Silvia Montiglio, la Grèce antique ne valorisait certes pas le silence – associant celui-ci avec la servilité, le complot, les machinations féminines, une citoyenneté pastiche ou

²⁹ Dans les *Lois*, l'Athénien souligne parfois le besoin de « relever la bride » de la langue (*Lois* 701c).

³⁰ Voir *Le Banquet* 173c, où Socrate note le grand plaisir qu'il prend à l'échange philosophique, même s'il s'agit pour lui *uniquement d'écoute*.

encore, une suspension du cours naturel des choses³¹. Aucun individu n’aspire à se distinguer au moyen de son silence : « like the Homeric hero, the ideal citizen of Athens boasted to excel at deeds and at words, but not at silence. *Not even as a listener* »³². Certes, Socrate a été exécuté parce qu’il parlait trop (et vraisemblablement parce qu’il parlait à des individus impliqués dans les révolutions oligarchiques), mais peut-être aussi parce que parfois, il ne parlait pas assez ou pas de la bonne façon. Son comportement bizarre et son « silence » actif (qui se traduit aussi, par ailleurs, par un double refus de prendre part à la vie politique et d’avouer toute connaissance de façon dogmatique), mêlé à sa remarquable capacité de mettre à nu l’ignorance des autres, devaient inévitablement mener à son exécution.

Bref, la pensée de Platon vise selon nous non seulement à souligner l’importance de la conversation ; elle vise *aussi* à souligner l’importance (et l’énorme difficulté) de l’écoute, du silence et du recueillement intérieur pour la philosophie. Bien que Foucault ait brièvement noté l’importance de l’écoute et du silence de Socrate³³, ces deux thématiques sont presque complètement effacées dans la littérature américaine sur la *parrêsia* – une littérature qui tente pourtant de tirer de Platon une pensée critique et ‘en rupture’. Pourtant, on pourrait suggérer qu’il n’y a rien de plus intempestif chez Platon que cette invitation, non pas seulement à la parole, mais aussi au silence et à l’écoute. En effet, comme dans l’Athènes antique, le silence semble être pour nous une source considérable d’anxiété (nous remplissons tout silence qui pourrait nous accompagner lorsque nous voyageons, travaillons, mangeons, lisons) et l’écoute *active* est mal (ou peu) cultivée. Pour écouter, pour apprendre (et pour être juste), il faut pourtant *faire attention* – ce qui demande une autodiscipline et un amour patient, comme l’a bien noté Simone Weil³⁴. La jeune philosophe avait bien compris le sens et la portée de l’injonction socratique tant répétée de « faire attention » (*Lachès* 197e).

Le *Gorgias*, comme presque tous les dialogues platoniciens, souligne à plusieurs reprises l’importance de cette injonction et l’énorme défi qu’elle constitue : Socrate devra constamment assaillir ses interlocuteurs de questions afin de les garder « actifs » dans la conversation. « Prête-moi ton attention »,

³¹ *Silence in the Land of Logos*, Princeton, Princeton University Press, 2000, introduction et pp. 289-291.

³² *Ibid*, p.291; nous soulignons.

³³ Pour l’écoute, voir *Le gouvernement de soi*, p. 217; et pour le silence de Socrate, pp. 26-27.

³⁴ Dans divers écrits, Weil (une platonicienne du premier ordre) souligne les liens étroits entre attention, amour et justice. Voir *Attente de dieu* et *Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris, Gallimard, 1957.

dira aussi Socrate à Lachès, « *participe* à l'examen de ce qui se dira » (197e). Les réponses offertes à Socrate – si obligeantes et « silencieuses » soient-elles (pensons aux livres II à X de la *République*) – ne sont jamais creuses. Comme l'a bien montré Gadamer, ces réponses « silencieuses » sont une part essentielle de l'échange.

« La première condition de l'art de dialoguer est de toujours s'assurer que l'interlocuteur suit. Cette condition, nous ne la vérifions que trop bien avec le sempiternel acquiescement des interlocuteurs dans le dialogue platonicien. Le revers positif de cette monotonie est la cohérence interne qui assure le progrès dans le développement du sujet. Être en dialogue signifie se mettre sous la conduite du sujet que visent les interlocuteurs »³⁵.

Certes, les dialogues de Platon nous confrontent aussi avec de nombreux silences d'aliénation (Calliclès), de colère et de honte (Thrasymaque et Polus), ou encore d'indifférence (Céphale). Tous les silences ne sont donc pas égaux. Par exemple, par l'intermédiaire du silence du jeune Lysis (dans le dialogue du même nom), Platon semble vouloir montrer qu'il y a un type de silence (222a) qui, loin d'être symptomatique d'aliénation, nous montre plutôt une disposition philosophique. En effet, on suggère ici que ce jeune homme silencieux – capable d'« intense attention » et « ardent à s'instruire » (213d) – a été touché (222a).

La philosophie est loin d'être envisagée par Platon seulement comme un art de parler ou une « façon d'être ». La philosophie ne peut se penser sans l'*ethos* (voilà en effet ce qui distingue Socrate des sophistes, comme l'ont bien noté Foucault et Gadamer)³⁶; elle ne peut se penser non plus sans la *theoria*. Or, les disciplines théoriques qui préparent l'individu à la dialectique (un mot rarement utilisé par Monoson et Saxonhouse) sont des disciplines plutôt « silencieuses » : pensons à l'arithmétique, la géométrie et même l'harmonie. Dans la *République*, Socrate se moque en effet de ceux qui font reposer la science harmonique sur l'audible : « ils sont franchement ridicules! [...] on les voit qui tendent l'oreille, comme s'ils tentaient de discerner une voix provenant du voisin [...] les uns et les autres placent les oreilles bien avant l'intellect ».

³⁵ H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, Paris, Seuil, 1996, p.390.

³⁶ H.-G. Gadamer, « *Logos et ergon* dans le *Lysis* de Platon », dans *L'art de comprendre. Herméneutique et tradition philosophique*, Paris, Aubier, 1982 ; et *L'idée du bien comme enjeu platonico-aristotélicien : suivi de Le savoir pratique*, tr. P. David et D. Saatchian, Paris, Vrin, 1994.

(531a) Aussi, dans le *Gorgias*, Socrate affirme qu'il y a un lien étroit entre l'âme de Calliclès (son incapacité de philosopher) et son manque d'intérêt pour la géométrie (508a).

Bref, marier Socrate et Platon à un éloge du « tout-dire » ou mettre l'accent sur la nécessité de vocaliser incessamment nos pensées les plus sincères ne doit pas nous mener à négliger le rôle important joué par l'étude théorique silencieuse et le recueillement. La philosophie (comme la politique d'ailleurs) n'est pas que vocalisation, bruit et action ; elle demande parfois silence, amour patient et écoute attentive, sur lesquelles notre capacité d'émerveillement devant le monde *et les autres* repose en grande partie (*Théétète* 155d). Le silence peut parfois être signifiant et riche ; il est une constituante – petite, mais essentielle – de l'action réfléchie.

III. Opinion et dialectique — La vérité comme procédure ?

« la philosophie dit toujours la même chose »

- Platon, *Gorgias* 482a

« Ce sur quoi je voudrais insister pour finir c'est ceci : [...] La vérité, ce n'est jamais le même. »

- Foucault, *Le courage de la vérité*, p.328.

Dans ses cours au Collège de France, Foucault propose une typologie des différentes façons de « dire-vrai », associant à chacune de celles-ci un type particulier de sujet : le prophète, le sage, le technicien-enseignant et, enfin, le parrèsiasite³⁷. Chaque « idéal-type » a un rapport à soi et aux autres distinct et, qui plus est, chaque personnage est en possession d'une différente vérité à révéler. Par exemple, alors que le sage nous parle de l'Être (de « l'être du monde et des choses »), le parrèsiasite selon Foucault ne parle que de l'*ethos* – l'objet du dire-vrai ici est la façon dont on vit, dont on met en harmonie nos actions et notre discours. « Le parrèsiasite ne révèle pas à son interlocuteur ce qui est. Il lui dévoile ou l'aide à reconnaître ce qu'il est »³⁸. Reconnaisant qu'il y a chez *Socrate* certaines caractéristiques du sage et le germe d'une

³⁷ Foucault, *Le courage de la vérité*, p. 25.

³⁸ *Ibid*, p. 1, nous soulignons.

métaphysique qui se déploiera dans certains dialogues tardifs de Platon,³⁹ Foucault est néanmoins convaincu que le fils de Sophronique est d'abord et avant tout le « parfait parrésiasite » et se préoccupe surtout de l'*ethos*. Le Socrate du *Lachès*, selon Foucault, « ne parle pas de l'être des choses et de l'ordre du monde, il parle de l'épreuve de l'âme »⁴⁰.

La pratique philosophique qu'est la *parrêsia* socratique est donc, selon Foucault, une « manière d'être » qui peut se résumer comme une « esthétique de l'existence »⁴¹. Il s'agit, par l'intermédiaire de l'échange, de se construire une « existence belle » et non pas de partir à la quête du beau ou du bien⁴². Ainsi, il ne serait pas complètement injuste de dire que Foucault tente de « vider » les dialogues de Platon (surtout les dialogues « socratiques ») de toute *quête* de transcendance⁴³. La vérité de Socrate doit être retravaillée, ciselée, afin de devenir celle de Foucault. En effet, comme le révèle assez bien l'épigraphe utilisée au début de cette deuxième section, la vérité pour Foucault est toujours singulière, particulière, fermement ancrée dans l'immanence et dans la différence. Ainsi, il n'est guère surprenant d'apprendre que la vérité révélée par la *parrêsia* socratique doit être comprise de la façon suivante: « la vérité de ce qui est dans la forme *singulière* des individus et des situations, et non pas la vérité de l'être et de la nature des choses »⁴⁴.

Les travaux de Euben, Monoson et Saxonhouse mettent tous de l'avant un portrait de la vérité (platonicienne) dénué de toute référence substantielle au bien ou à une quête d'unité. Par exemple, Monoson décrit le « type » de vérité articulée par un parrésiasite de la façon suivante :

³⁹ Foucault croit qu'il y a deux différentes façons d'envisager la philosophie et le souci de soi chez Platon : il y a d'abord « l'esthétique de l'existence » proposée surtout par Platon dans les textes de jeunesse (p. ex. *Lachès* et l'*Apologie*). Ici, la philosophie est vue comme une « épreuve » et une attitude. Puis, il y a « la métaphysique de l'âme » que l'on voit se déployer surtout dans les dialogues de maturité comme les *Lois* et la *République*. Ici, la philosophie est envisagée comme corps de connaissance et quête de vérité transcendantale. Voir *Le courage de la vérité*, pp. 118-120. Foucault dit se rattacher à la première tradition – celle de l'esthétique de l'existence.

⁴⁰ *Le courage de la vérité*, p.82. En ce qui a trait au *Gorgias*, Foucault est prêt à reconnaître un contenu ontologique plus fort. *Le gouvernement de soi*, pp. 342-344.

⁴¹ *Le courage de la vérité*, p. 150.

⁴² *Ibid*, pp. 150-151.

⁴³ En effet, tel que noté ci-haut, Foucault ne nie pas le contenu métaphysique fort des dialogues tardifs.

⁴⁴ Foucault, *Le courage de la vérité*, p. 25; nous soulignons.

« The truth claim did not entail any assertion of a view's alignment with an absolute, transcendent standard. Rather, it asserted a specific *relation between the speaker and his view* [...] The main work the truth claim did was to assert the honesty and personal integrity of the speaker and the apparently critical import of his logos—not the certain flawlessness of the logos itself »⁴⁵.

Le mot « vérité » semble, ainsi, devenir synonyme d'opinion – comme le suggère aussi fréquemment Foucault dans *Fearless Speech* : « The parrhesiastes is not only sincere and says what is his opinion, but *his opinion is also the truth* »⁴⁶. Les propos de Monoson et de Foucault semblent donc balayer rapidement de la main la distinction entre opinion et vérité. Et pourtant, celle-ci est absolument centrale pour la majorité des dialogues de Platon (c'est une distinction qui est déjà travaillée dans le *Gorgias*). Bien que les dialogues dits « socratiques » qui intéressent Foucault (*Lachès*, *Charmide*) ne se terminent pas dans l'affirmation forte d'une vérité stable, il y a tout de même une patiente et évidente *quête* d'unité et de stabilité.

Que l'on considère cette quête d'unité comme étant appropriée dans un monde postmétaphysique ou non, il faut pourtant reconnaître – *contra* Foucault – que le Socrate du *Lachès* tente déjà, par l'intermédiaire de l'elenchus, de faire un tri dans les opinions de la cité et de chercher ce qu'il y a de véritable parmi elles. En puisant au sein d'une multitude d'opinions sur la nature du courage, et en soumettant celles-ci à un rigoureux exercice dialectique, Socrate travaille déjà à réduire cette multiplicité à une certaine unité. Le but de cette quête d'unité n'est pas de complètement quitter le monde des opinions et de l'immanence, mais bien de s'en distancer afin de mieux « y revenir » — c'est-à-dire, afin d'être mieux équipé pour le jugement politique et l'enseignement. Si la philosophie platonicienne débute toujours dans l'opinion, elle ne s'en détache jamais et y revient toujours pour y partager ses acquis, fragiles et provisoires. Comme l'écrit Platon dans le *Philèbe*, la dialectique est à envisager comme une « méthode de recherche, de découverte *et d'enseignement* »⁴⁷. Donc, si l'on tient à décrire la philosophie platonicienne

⁴⁵ Monoson, « Frank Speech, Democracy, and Philosophy », p. 175.

⁴⁶ Monoson, *Plato's Democratic Entanglements*, p. 14. Foucault insiste à plusieurs reprises sur le « caractère absolument personnel de l'énonciation » philosophique chez Platon. *Le gouvernement de soi*, p. 256 & p. 210.

⁴⁷ *Philèbe*, 16e-17a, nous soulignons.

comme une pratique parrésiasique caractérisée par la franchise et le courage (ce qui ne serait pas entièrement incorrect), il importe de spécifier que cette pratique ne peut que *tendre vers* la découverte du bien et viser l'enseignement. Or, la violence (ou le risque de violence) qui semble être centrale pour la *parrêsia* ne permet pas de la réconcilier facilement avec l'exercice dialectique et pédagogique décrit par Platon. Comme le note Foucault lui-même, la *parrêsia* est peut-être, au final, une « anti-pédagogie »⁴⁸.

La philosophie n'est donc pas seulement une *façon* de se soucier de soi, une attitude ou un « mode d'être ». Elle est cela, mais elle est aussi bien plus selon Platon : elle est une quête amoureuse, incessante et théorique d'une vérité aussi stable que possible (contrairement à l'objet instable et fluctuant poursuivi par l'*eros* de Calliclès)⁴⁹. Marlein van Raalte a bien saisi cette leçon quand elle a choisi de définir la *parrêsia* socratique de la façon suivante : « freedom of speech in the service of the truth and the good »⁵⁰. Évidemment, il n'est guère surprenant de voir que peu d'interprètes de Platon intéressés par la *parrêsia* aient souligné l'importance du bien ou encore, de la dialectique. Après tout, comme nous l'avons noté précédemment, l'intention derrière ces interprétations récentes est de contester l'association faite entre dogmatisme, totalitarisme et Platon. Pour ce faire, plusieurs interprètes croient donc nécessaire de minimiser l'importance du *contenu* de la pensée de Platon au profit de la forme. En insistant sur le fait que la philosophie platonicienne est avant tout une question de sincérité, d'attitude et de procédure, on croit ainsi évacuer les plus sérieuses « difficultés » posées par l'ontologie de Platon et la critique virulente de ce dernier à l'endroit de la démocratie. En effet, ce qui unit les travaux de plusieurs penseurs américains comme Monoson, Saxonhouse et Euben, est la conviction qu'il est possible de séparer de façon nette les idées et la « manière d'être » de Socrate. Pour citer Peter Euben, par exemple,

« the question of whether and how Socrates is a democrat is not only a matter of what is said but of *how it is said*, not only a question of explicit argumentation but of dialectical “method” and of the dramatic movement of the dialogue. Thus, it would be possible for the way criticisms of democracy

⁴⁸ *Le gouvernement de soi*, p. 54. Pourtant, la façon dont Foucault décrit parfois la pédagogie semble recouper ce que Platon entendait par l'échange dialectique (dans certains dialogues). Pour Foucault, la pédagogie est définie comme un long cheminement « qui va du connu à l'inconnu, du simple au complexe, de l'élément à l'ensemble. » (p. 54)

⁴⁹ *Gorgias* 481d-482c.

⁵⁰ M. van Raalte, « Socratic *parrhesia* and its Afterlife in Plato's *Laws* », p. 301 (nous soulignons).

are made—provocatively, frankly, inconsistently, ironically, dialectically, polyphonically—to be “democratic”, *even as the particular argument was not* »⁵¹.

Ces propos sont assez révélateurs : on voit que réconcilier Platon avec la démocratie libérale n’est possible qu’en niant l’importance du *logos* de Platon au profit de l’*ergon*. Notre intention ici n’est certes pas de dénigrer l’importance des éléments dramatiques et de la « forme » pour comprendre la pensée platonicienne. Ceux-ci sont essentiels. Il s’agit plutôt d’offrir une modeste critique ou mise en garde : dans notre désir de réhabiliter la « forme », il ne faudrait pas en venir à négliger le contenu. La philosophie selon Platon est bien plus qu’un simple *ethos* et qu’une série de procédures – ou encore, pour utiliser la formule de Saxonhouse, un amalgame de « *contentless rules* ». En effet, bien que le *Gorgias* soit un dialogue riche en réflexions sur la nature et les défis de la conversation (comme l’ont bien montré Euben et Monoson), le *Gorgias* est *aussi* un texte qui met de l’avant des enseignements positifs et des convictions morales. Ce dialogue insiste, par exemple, sur la distinction entre opinion et savoir, sur le lien entre vertu et connaissance, et sur l’idée qu’il vaut mieux souffrir l’injustice que la commettre. Qui plus est, ce dialogue souligne que la saine gouvernance politique passe d’abord par la connaissance et la maîtrise de soi – ce que Calliclès n’a absolument pas. Bref, le *Gorgias* n’est pas simplement un dialogue portant sur la *nature* ou la forme du dialogue : il est aussi un texte débordant de *contenu* éthique et théorique.

Si l’on évacue ce contenu, la question suivante se pose : sur quelle base jugeons-nous des énoncés du parrésiate ? Comment distinguer la « fausse » de la « bonne » *parrêsia* ? Peu d’interprètes nous offrent une réponse claire à ces questions. Néanmoins, Monoson reconnaît que la « bonne » *parrêsia* (celle décrite dans les *Lois* et le *Lachès*) nécessite une certaine « discrimination and moral seriousness »⁵². Mais sur quoi cette discrimination repose-t-elle si la pensée de Platon est réduite à une posture ou des procédures ? Comment distinguer le « vrai » philosophe de l’intellectuel pompeux ? Comment différencier Socrate de Calliclès ?

⁵¹ Euben, *Corrupting Youth*, p. 216.

⁵² Monoson, *Plato’s Democratic Entanglements*, p. 160 & p. 165.

IV. La vérité « dans le risque de la violence » : Courage, hédonisme et modération

Foucault croyait avoir trouvé une réponse à ces questions dans la vie de Socrate et l'histoire d'Athènes. Se basant sur une riche analyse du *Lachès*, Foucault suggère que les Athéniens disposaient d'une preuve solide de la vertu et de l'autorité du parrésiasite qu'était Socrate – soit l'harmonie entre la vie et le discours de ce dernier. En effet, ce n'est pas le fait que Socrate ait démontré du courage sur un champ de bataille qui l'autorisa à parler du courage devant deux grands militaires dans le *Lachès*, mais bien le fait que Socrate présentait, dans sa vie quotidienne, une symphonie entre « sa manière de dire les choses et sa manière de vivre. La *parrêsia* socratique comme liberté de dire ce qu'il veut est marquée, *authentifiée* par le son de la vie de Socrate lui-même »⁵³. C'est donc la présence d'une harmonie entre discours (*logos*) et actions (*ergon*) qui nous permettrait de distinguer le bon parrésiasite du bavard ignorant ou de l'ambitieux démagogue.

Qui plus est, Foucault souligne la haute importance du fait que l'âme musicale de Socrate n'est pas accordée dans n'importe quel mode : un passage du *Lachès* suggère que son âme est accordée en mode dorien (188d). C'est ce mode dorien (un mode « proprement grec », dit Lachès) qui « authentifie » le discours de Socrate et qui lui donne le droit de parler du courage avec autorité. Lachès décrit Socrate ainsi :

« Un tel homme est, à mon sens, un parfait musicien, puisque c'est le plus magnifique accord qu'il a réalisé, non pas un accord sur la lyre... mais celui qui consiste à se faire ainsi réellement, soi-même à soi-même, la vie qui mettra les actes à l'unisson avec les paroles : accord, à parler franc, de mode dorien, mais non ionien si je m'en crois ; non plus que phrygien ou lydien ; celui qui seul au contraire est proprement grec » (188d).

Ce passage est très important pour l'analyse de Foucault, car selon les Grecs, le mode musical dorien était couramment associé à la vertu de courage⁵⁴. Sur la base de cette importante tradition, Foucault tire la leçon suivante : ce que Platon

⁵³ *Le courage de la vérité*, p. 138.

⁵⁴ Voir entre autres Jacques Chailley, *La musique grecque antique*, Paris, Belles Lettres, 1979 ; M.L. West, *Ancient Greek Music*, Oxford, Clarendon Press, 1992, ou encore l'excellente collection d'Andrew Barker ed., *Greek Musical Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

tente de nous indiquer par cette référence au mode dorien, c'est que la vertu essentielle pour philosopher est le courage⁵⁵.

En plus du fait que c'est Lachès (un *militaire*) et non Socrate qui suggère que le mode « proprement grec » est dorien, il y a plusieurs bonnes raisons de ne pas exagérer la portée de ce passage (188d). Premièrement, dans la *République* (où le mode dorien est aussi associé au courage et à l'ardeur guerrière), Platon insiste sur le fait qu'une bonne éducation musicale ne devra pas se limiter à ce mode. En effet, celui-ci devra être modéré en exposant le futur citoyen aussi au mode phrygien — c'est-à-dire à un mode musical qui imite l'homme pacifique, *modéré et libre* (399b). « Ces deux harmonies [modes], l'une violente, l'autre *libre*, faites pour imiter le plus fidèlement la voix de ceux que le sort, ou maltraite, ou favorise, la *voix des sages* et celle des vaillants, ces harmonies, laisse-les subsister! »⁵⁶ Le mode phrygien est donc un mode modéré qui est associé non seulement à la paix, mais, de façon encore plus significative pour notre propos, à la philosophie (« la voix des sages ») et la liberté. Si Foucault tend à identifier la plus haute expérience de liberté et de pensée avec la vertu du courage,⁵⁷ il semble que Platon établisse aussi – voire davantage – des liens étroits entre la vertu de modération (*sophrosyne*), la philosophie et la liberté. Ces liens sont affirmés non seulement dans la *République* (p. ex. 403a, 411c), mais aussi dans les *Lois*, où l'Athénien mentionne le bon jugement et la *sophrosyne* du même souffle⁵⁸. Comme l'étude d'Helen North l'a bien noté, Platon a bouleversé toute une tradition en accordant à la *sophrosyne* un statut supérieur à l'*andreia*⁵⁹.

Il existe une autre raison pour laquelle on ne devrait pas exagérer l'importance de ce passage du *Lachès* où il est suggéré que l'harmonie psychique du parrésias est principalement doriennne (courageuse). Comme le suggère le *Politique* (et les *Lois*),⁶⁰ une bonne cité ne sera pas composée uniquement de citoyens ardents. Au contraire, un gouvernant sage (qui est ici décrit comme « royal tisserand ») veillera à tisser ensemble citoyens courageux et citoyens « sages et modérés » (311a). L'âme saine sera, elle aussi, un bel équilibre de modération et de courage, comme on peut lire dans la *République*. En fait, si l'individu est trop ardent, il ne pourra tout simplement pas

⁵⁵ *Fearless Speech*, p. 100.

⁵⁶ *République* 399c; nous soulignons.

⁵⁷ P. ex. *Le gouvernement de soi*, p. 64.

⁵⁸ P. ex. *Lois* 693c, 689d, 712a.

⁵⁹ North, *Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca, Cornell University Press, 1966.

⁶⁰ *Lois* 773a-e.

philosopher⁶¹. Bref, la philosophie n'est pas uniquement (ou même principalement) une question de courage ; elle ne peut prendre place sans *sophrosyne* – et voilà d'ailleurs, nous le noterons, une des belles leçons du *Gorgias*.

Avant de se tourner à nouveau vers ce dialogue, rappelons quels sont les liens entre la *parrêsia* et le courage, puisque ceux-ci n'ont été qu'exposés rapidement au début de cet essai. Pour Foucault, la *parrêsia* nécessite absolument le courage parce qu'elle est envisagée comme une façon de philosopher qui soulève *inévitablement* un risque pour celui qui parle. En effet, nous avons ici les deux dernières et *plus essentielles* caractéristiques du parrésiasite : le risque et le courage⁶². Contrairement à l'enseignant, le parrésiasite est *toujours* dans une position dangereuse :

« Il faut pour qu'il y ait *parrêsia* que, en disant la vérité, on ouvre, on instaure et on affronte le risque de blesser l'autre, de l'irriter, de le mettre en colère et de susciter de sa part un certain nombre de conduites qui peut aller jusqu'à la plus extrême violence. *C'est donc la vérité, dans le risque de la violence* »⁶³.

En l'absence de danger de blessure, d'insulte ou d'humiliation, il n'y a donc pas de « vraie » philosophie (celle qui est réellement critique).

Ainsi, on conçoit la philosophie parrésiasite comme une affaire de témérité, comme une entreprise peu agréable et toujours risquée⁶⁴. S'inspirant de Foucault, Monoson affirme elle aussi que l'exercice philosophique mis en scène par Platon peut être caractérisé de la façon suivante : « personally daring, dangerous, and courageous for the speaker; as performing an *unpleasant* but ultimately beneficial service for the polis by subjecting beliefs to rigorous criticisms »⁶⁵. Nous tenterons, en conclusion, de réfléchir sur la légitimité de caractériser ainsi la philosophie. Pour l'instant, tournons-nous vers le *Gorgias* afin de considérer la justesse de l'idée selon laquelle pour Socrate et Platon, ce qui définit la philosophie, c'est d'abord et surtout, le courage et le risque.

Comme nous l'avons noté plus haut, Calliclès semble posséder plusieurs traits du bon parrésiasite tel que défini par Foucault et Monoson. Premièrement, il ose parler avec une brutale franchise. De plus, il défend avec ferveur la

⁶¹ *République* 411c-d.

⁶² *Le gouvernement de soi*, p. 56.

⁶³ *Le courage de la vérité*, p. 12; nous soulignons.

⁶⁴ *Le gouvernement de soi*, p. 55. Comparer avec la p. 217, où Foucault reconnaît que la violence du philosophe (ou de ses interlocuteurs) ne peut aller trop loin.

⁶⁵ Monoson, *Plato's Democratic Entanglements*, p. 164.

primauté du courage, non seulement lorsqu'il définit l'homme politique *principalement* en faisant appel à sa bravoure, mais aussi, lorsqu'il met Socrate en garde contre la tendance qu'a la philosophie de mener à la couardise⁶⁶. Enfin, Calliclès assume (presque toutes) ses positions⁶⁷ et semble tout à fait prêt à traduire en actes sa définition de la justice (qui est étroitement liée à la *pleonexia*).⁶⁸ Comme Thrasymaque dans la *République*, Calliclès fait preuve – en paroles et en gestes — d'un violent courage et d'une érotique du risque (pensons à son intense admiration pour ces hommes « forts et téméraires » qui sont capables d'immenses injustices et horreurs)⁶⁹. (Est-ce révélateur que Calliclès soit décrit par Foucault comme étant un « jeune homme à la fois bien, convenable et en somme *tout à fait normal* » ?⁷⁰)

Malgré toutes ses dispositions au « courage de la vérité », Calliclès ne pourra pas participer à l'échange dialectique avec Socrate pour bien longtemps ; il ne pourra pas même s'ouvrir à la *possibilité* que sa façon de vivre et sa conception de la justice puissent être toxiques pour lui et la cité. Vers la fin du *Gorgias*, Socrate identifiera de façon explicite ce qui empêche Calliclès de s'abandonner à la philosophie : son immense désir de pouvoir (513c). Calliclès aime trop le *demos*, affirme Socrate. Et ici, Socrate ne suggère évidemment pas que Calliclès est désireux d'améliorer le lot du *demos*, mais plutôt (comme le révèle la conception callicléenne de la justice, soit l'exploitation des autres) le contraire. Calliclès aime trop et aime *mal*. La vie bonne est selon lui caractérisée par l'immodération et la satisfaction incessante de désirs, particulièrement ceux de puissance. Comme il l'explique avec fougue à Socrate (491e-492a) :

« Veux-tu savoir ce que sont le beau et le juste selon la nature ? Hé bien, je vais te le dire franchement ! [...] on doit laisser aller ses propres passions, si grandes soient-elles, et ne pas les réprimer. Au contraire, il faut être capable de mettre son courage et son intelligence au service de si grandes passions et de les assouvir avec tout ce qu'elles peuvent désirer. »

⁶⁶ 485d-e ; 491c et 492a-492b.

⁶⁷ Il ne se taira que lorsque Socrate transformera sa position en un éloge de la vie du catamite.

⁶⁸ Le juste c'est lorsque l'homme le plus courageux et intelligent « commande aux êtres inférieurs et qu'il ait *plus* de choses qu'eux » (490a).

⁶⁹ Il s'agit ici d'injustice selon la conception platonicienne de l'injustice et non celle de Calliclès (483-484).

⁷⁰ *Le gouvernement de soi*, p. 339. « il n'y a rien d'extraordinaire dans le projet de Calliclès ».

Or, voilà précisément ce qui est selon nous au cœur de l'échec de la conversation que met en scène le *Gorgias* : Calliclès n'a aucune *sophrosyne* – aucune maîtrise de ses désirs ou de connaissance de soi. Dans le *Gorgias*, la *sophrosyne* est décrite comme la capacité de se gouverner soi-même – « être raisonnable, se dominer, commander aux plaisirs et passions qui résident en soi-même » (491d-e). Or, Calliclès est incapable de ce gouvernement de soi (et est, ainsi, inapte au gouvernement *des autres*). Il insiste, par ailleurs, sur le fait que la modération est une qualité pour les « abrutis » (491e). Calliclès n'a pas su livrer la plus noble et *courageuse* bataille de toutes : celle qui consiste à résister aux convoitises et aux ambitions excessives.

Calliclès est donc ivre, intoxiqué par son désir de richesses et de pouvoir. Voilà d'ailleurs précisément ce que caractérise la mauvaise *parrêsia* (et la *démocratie*) selon Platon : l'ivresse ou l'intempérance. Dans les *Lois*, dans le contexte d'une conversation qui vise à légitimer l'utilisation des banquets dans l'apprentissage de la *sophrosyne*, l'Athénien reconnaît le défi posé par l'alcool pour la maîtrise de soi. Sous l'influence du vin, chacun parle sans retenue et se donne des illusions de grandeur : « chacun est submergé par le franc-parler (*parrêsia*) et l'incapacité d'écouter ses voisins ; il se croit devenu capable de se gouverner lui-même et de gouverner les autres »⁷¹. Comme l'a bien noté Pradeau, cette description de l'âme ivre est similaire à celle de la démocratie offerte dans la *République*⁷² (557b). Or, les liens étroits établis par Platon entre l'âme ivre (immodérée) et la mauvaise *parrêsia* (immodérée) soulignent le rôle essentiel joué par la *sophrosyne* dans la bonne *parrêsia* selon nous. En effet, pour que la philosophie ne soit pas que bavardage ou qu'elle ne vise pas à dominer les autres, les individus qui y participent doivent d'abord faire preuve de maîtrise et de connaissance de soi.

L'importance politique de la modération (et de la démesure) est assez évidente ; l'âme tyrannique (emblème de l'immodération) sera celle qui aura l'impact le plus catastrophique pour la cité. Nous contestons donc l'affirmation de Foucault selon laquelle la *parrêsia* socratique est complètement « dissociée du politique » dans le *Gorgias*⁷³. En effet, ce dialogue peut en fait être envisagé comme un gigantesque libelle contre l'âme immodérée et contre la démesure politique – c'est-à-dire celle de l'Athènes impérialiste (qui investit tout dans ses

⁷¹ *Lois* 671b; nous soulignons.

⁷² Pradeau, *Platon, les démocrates et la démocratie*, ch. 3. Voir aussi M.-P. Noël, « Vin, ivresse et démocratie chez Platon », *Vin et santé en Grèce ancienne*, éd. par J. Jouanna et L. Villard, Athènes, École française d'Athènes, 2002.

⁷³ *Le gouvernement de soi*, p. 190.

fortifications, navires et arsenaux plutôt que dans l'éducation de ses citoyens – 515e, 517c & 519) ; celle des régimes tyranniques (468c) ; et celle des individus assoiffés de richesses (507c-509b)⁷⁴. La fin du dialogue est explicite : ce dont Athènes, ses gouvernants *et* ses philosophes ont besoin, ce n'est pas seulement du courage, c'est aussi et surtout de la modération (518e-519a).

Cette modération requiert non seulement une renonciation (réduction de consommation et *discrimination* des plaisirs), mais aussi, une ascèse⁷⁵. Cette patiente et régulière discipline a certes une dimension ascétique, mais elle n'exclut pas la bonne jouissance des plaisirs sensuels. L'hédonisme radical de Calliclès est réprouvé mais, comme l'a bien montré René Lefebvre, l'œuvre de Platon a un hédonisme à nous proposer en retour⁷⁶. Au cœur de cet hédonisme modéré et réfléchi, on trouve évidemment la figure de Socrate – emblème de la maîtrise de soi, comme le montre sa remarquable capacité de rester sobre dans les beuveries, chaste dans les orgies et imperturbable face aux insultes.

Socrate n'est ni Calliclès ni Thrasymaque. Or, en élevant un peu trop haut la vertu de courage (et ce, au prix de la *sophrosyne*) et en insistant sur les éléments de risque et de violence, on pourrait en venir à amalgamer Socrate avec ces célèbres personnages. En plus de ne pas être entièrement fidèle aux dialogues de Platon, une référence constante au « risque dans la violence » est problématique, car elle vient offrir (involontairement, certes) une certaine légitimité à la violence, sinon même à l'insulte, puisque celles-ci sont envisagées comme « preuves » de nos capacités critiques⁷⁷. Aussi, en affirmant que la philosophie implique *nécessairement* un risque pour être digne de son nom, on suggère du même coup qu'il est tout à fait raisonnable pour le philosophe d'éprouver de la *méfiance face à l'autre*.

Or, les dialogues platoniciens ne visent-ils pas *aussi* à nous montrer la désirabilité d'établir une relation de confiance et d'amitié (*philia*) entre interlocuteurs et citoyens ? Dans les *Lois* par exemple, l'Athénien suggère un lien étroit entre l'amitié et la bonne *parrêsia*⁷⁸. En effet, on dit que cette dernière ne peut se faire dans la méfiance – elle ne peut donc se faire, apparemment, dans le risque. De plus, plusieurs dialogues nous présentent un Socrate qui travaille avec soin la relation de confiance qu'il veut établir avec

⁷⁴ De plus, Platon précise que ce sont les gouvernants qui doivent absolument faire preuve d'une solide *sophrosyne* (491d) – encore plus que les « abrutis » dont parlait Calliclès (491d).

⁷⁵ Comme l'a par ailleurs noté Foucault. Voir *Le gouvernement de soi*, pp.249-250.

⁷⁶ R. Lefebvre, *Platon philosophe du plaisir*, Paris, L'Harmattan, 2007.

⁷⁷ En effet, on se rappellera que seul celui qui risque de récolter une réplique *violente* de la part de l'autre est réellement un parrésiasite — c'est-à-dire un véritable philosophe.

⁷⁸ 694b. Ce passage est d'ailleurs souligné par Foucault.

ses interlocuteurs – pensons au jeune Charmide, à Lysis et Ménexène, à Glaucon et Adeimante. Certes, Socrate ne réussit pas toujours dans son érotique (le désastre avec Polus est flagrant)⁷⁹. Néanmoins, il ne cesse de vaquer à cette construction patiente d'une « communauté de pensée » : en manipulant le discours, en usant de flatterie, en faisant appel à l'imagination et au sentiment par les mythes et allégories⁸⁰ et, souvent, en puisant au sein d'expériences communes. Dans le *Gorgias*, par exemple, Socrate observe que Calliclès et lui ont quelque chose en commun qui les aidera à dialoguer : ils *partagent* une passion commune, soit celle d'aimer (481c-d). Évidemment, le reste du dialogue tentera de nous montrer que l'amour de Calliclès est toxique, mais il n'en est pas moins frappant de voir que c'est en faisant appel à cette expérience *partagée* que Socrate tente d'attirer à lui l'âme malade de Calliclès.

V. Conclusion

La visée immédiate de cet essai était d'émettre quelques réserves à l'endroit de lectures récentes de Platon aux États-Unis – en soulignant le fait que celles-ci sous-estiment l'importance de l'ironie, du silence et de la modération chez Platon, et comprennent sa philosophie comme une activité excessivement procédurale. Une visée plus large informait aussi notre texte : il s'agissait de réfléchir, de façon plus générale, à la légitimité d'adopter une telle grammaire du risque et du courage pour penser notre idéal délibératif. Soulignons encore une fois que notre intention n'était pas de nier l'importance du courage pour la philosophie, mais bien de rappeler que cette vertu n'était désirable, *aux yeux de Platon*, que si cette dernière tendait vers le bien et vers la vérité, et que si elle était informée par la connaissance et la maîtrise de soi.

Comme il a été noté en introduction, le but avoué des « platoniciens démocrates » est de se débarrasser, une fois pour toutes, de la tare laissée par des interprètes comme Popper dans l'histoire de la réception de Platon⁸¹. Mais il y a plus : ces interprètes ont aussi une cause plus explicitement politique à défendre. En effet, on trouve chez John Wallach, Peter Euben, Sara Monoson et Arlene Saxonhouse un fort désir de 'sauver' Platon du néoconservatisme américain et de la droite. Euben dit explicitement que ses travaux visent à

⁷⁹ Foucault décrit la *parrêsia* philosophique qui a lieu entre Socrate et Calliclès comme une érotique; voir *Le gouvernement de soi*, p. 344.

⁸⁰ Pour une analyse riche, voir Luc Brisson, *Platon, les mots et les mythes*, Paris, La découverte, 1994.

⁸¹ Les travaux de Foucault vont aussi en ce sens. Voir *Le gouvernement de soi*, p. 267 & p. 272.

renverser les lectures conservatrices antidémocratiques de Socrate et ainsi à permettre une appropriation « libérale » et « radicale » de Platon aux États-Unis⁸². Sara Monson affirme aussi que sa lecture démocratique de Platon vise à critiquer « the use to which the “authority” of Plato has been put by late twentieth-century conservative critics of democracy in the United States »⁸³ (Monson cible tout particulièrement le disciple de Leo Strauss, Allan Bloom.) Bien que son *Free Speech and Democracy* propose une lecture nuancée de Strauss, les plus récents travaux de Saxonhouse visent explicitement à renverser la lecture conservatrice que l’auteure dit associer elle aussi avec Leo Strauss⁸⁴.

Tous ces Platons « démocratiques » et ces appels au courageux parrésias que fut Socrate sont donc, en partie du moins, une réaction à l’interprétation de Platon proposée par Strauss ou certains de ses héritiers. On notera une certaine ironie ici. En effet, dans leur recours à la *parrêsia* et à une grammaire du courage et du risque, les interprètes comme Monson, Saxonhouse et Euben finissent par embrasser une vision de la philosophie et du politique qui semble étrangement similaire, par moment, à celle embrassée par certains élèves de Strauss. En effet, de nombreux Straussiens se sont penchés avec enthousiasme sur les thématiques du risque, du courage et de la masculinité dans les quinze dernières années – les événements du 11 septembre n’ayant fait que renouveler cet intérêt⁸⁵.

Nous croyons qu’il est légitime de vouloir dissocier la pensée platonicienne de la droite politique ou encore, d’un néo-conservatisme réactionnaire. Cependant, la gauche américaine ne pourra pas obtenir ‘son’ Platon en creusant principalement du côté de ce que le philosophe a pu dire par rapport à la démocratie ou encore, en tentant de dériver un projet démocratique de sa conception du dialogue. Platon n’était *pas* démocrate et c’est en fait précisément pour ses critiques radicales de ce régime que nous devrions, encore et toujours, le lire. Nous aimerions en terminant suggérer que si la gauche

⁸² « Democracy and Political Theory: A Reading of Plato’s *Gorgias* », in *Athenian democracy* p. 199.

⁸³ Monson, « Frank Speech, Democracy and Philosophy », p. 173, nous soulignons.

⁸⁴ « A Socratic Narrative: A Democratic Reading of Plato’s Dialogues », pp. 732-733. Comparer avec C. & M. Zuckert, *The Truth about Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy*, Chicago, University of Chicago Press, 2006 ; D. Tanguay, *Leo Strauss : Une biographie intellectuelle*, Paris, Grasset, 2003.

⁸⁵ Pour ne citer que quelques exemples : L. R. Rabieh, *Plato and the Virtue of Courage*, Johns Hopkins U. P., 2006 ; H. Mansfield, *Manliness*, New Haven, Yale U. P., 2006 ; A. Hobbs, *Plato and the Hero, Courage, Manliness, and the Impersonal Good*, Cambridge U. P., 2000 ; M. Kochin, *Gender and Rhetoric in Plato’s Political Thought*, Cambridge University Press, 2002.

américaine est vraiment soucieuse de s'approprier Platon pour des fins idéologico-politiques, elle devrait peut-être plutôt se tourner vers ce que celui-ci avait à dire sur la pauvreté, l'avidité, les régimes oligarchiques, l'éducation ou encore, la redistribution radicale des richesses⁸⁶.

⁸⁶ Il va sans dire qu'il s'agit là d'une lecture particulière de Platon, une lecture qui présuppose qu'il est possible de prendre au sérieux ce que Platon a écrit sur la propriété privée et les excès de richesses (tant dans ses *Lois* que dans la *République*). On sait pourtant que les spécialistes de Platon sont profondément divisés à ce sujet. Pour deux lectures qui vont dans le sens de celle que je propose (implicitement) ici, voir Malcom Schofield, *Plato*, Oxford, Oxford University Press, 2006, et Glen Morrow, *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton, Princeton University Press, 1993.